

# *Que é uma Nação Justa, um Mundo Justo, Uma Empresa Justa?*

PHILIPPE VAN PARIJS \*

**RESUMO:** A teoria da Justiça Social sofreu uma revolução ao longo dos três últimos decénios do século xx: discussões intensas levaram à formação de um rico conjunto de concepções acerca das exigências de Justiça ao nível da Nação. O presente artigo, porém, interroga-se sobretudo sobre a questão de saber até que ponto a resposta correcta, ou, pelo menos, a mais plausível, à questão acerca do que seja uma Nação Justa pode ser directamente transposta para o nível de uma organização, privada ou pública, de modo a igualmente se poder responder à pergunta sobre o que seja uma Empresa Justa. Mais ainda, o autor procura também saber até que ponto aquilo que se defina ser uma Empresa Justa pode ser extrapolado à escala planetária de modo a se dar igualmente resposta à pergunta sobre o que seja um Mundo Justo.

**PALAVRAS-CHAVE:** 11 de Setembro; Ambiente; Autonomias Regionais; Cohen, Gerald A. (1941-); Demografia; Economia; Emigração; Ética empresarial; Globalização; Igualdade; Justiça; Liberdade; Língua franca; Línguas e Culturas; Ordem económica mundial; Patriotismo; Poluição; Rawls, John (1921-2002); Sen, Amartya (1933-).

**ABSTRACT:** The theory of Social Justice has undergone a revolution during the last three decades of the 20<sup>th</sup> century: intense discussions led to the creation of a rich set of concepts about the requirements of Justice at the level of Nation. This paper, however, raises questions mainly about the topic of getting to know to what extent the correct answer – or at least the more plausible one – to the question about what a Just Nation is, can be directly transposed to the organizational level, be it private or public, so that one can equally answer the question about what a Just Enterprise is. Moreover, the author also seeks to know to what extent that which may be defined as a Just Enterprise can be extrapolated to a planetary scale, in order to give an answer to the question about what a Just World is.

**KEY WORDS:** Cohen, Gerald A. (1941-); Demographics; Economics; Entrepreneurial ethics; Environment; Equality; Freedom; Globalization; Justice; Languages and cultures; Lingua franca; Migrations; Patriotism; Pollution; Rawls, John (1921-2002); Regional autonomies; Sen, Amartya (1933-); September 11; World economic order.

\* Université Catholique de Louvain (Lovaina, Bélgica). – Segundo o autor, o presente artigo está largamente baseado no texto da conferência proferida por ocasião da atribuição que lhe foi feita do Prix Francqui, em 2001. Tradução de João J. Vila-Chã.

“A primeira regra da política? É ser justo. A segunda? É ser justo. E a terceira? É ainda ser justo.” Isto escrevia o Marquês de Condorcet em 1777<sup>1</sup>, soprando suave mas resolutamente o fogo que haveria de acabar por destruir o Antigo Regime.

Somos cidadãos de um Estado que tem a capacidade de determinar as suas próprias regras internas de funcionamento. Somos cidadãos de um Estado que aspira poder aportar ainda que seja um pequeno grão de sal ao processo de determinação das regras de funcionamento do planeta. Na maior parte dos casos somos também, fomos, ou havemos de ser, parte do grupo dos trabalhadores que participam na actividade de uma empresa, e, a partir desse momento, sentimo-nos associados, ou pelo menos implicados, no processo de determinação das suas próprias regras de funcionamento.

O meu ponto de partida é o de que a cada um desses três níveis a questão primordial, ou, em todo o caso, uma das questões de mais importância, tem a ver com a necessidade de se saber o que é que, de si, a justiça exige. Por outras palavras, a minha suposição é a de que a primeira regra consiste, ao nível da Nação, em ser justo; ao nível planetário, a regra fundamental é ser justo; que ao nível da empresa a primeira e mais fundamental regra é, ainda, ser justo. Mas será que a justiça exige a mesma coisa em cada um destes níveis? Com efeito, podemos dizer que os princípios que especificam o que significa ser justo para uma nação, um povo, uma sociedade, são extrapoláveis, para cima, de modo a definir o que seja um mundo, uma humanidade justa; para baixo, de modo a definir o que seja uma empresa, uma organização justa?

Ao abordar de frente estas três questões, farei face a uma questão intelectual que tem algo intrigante: será que há razões para supor que a esses três níveis de interacção, entre os seres humanos, os princípios da justiça que somos conduzidos a adoptar sejam diferentes, e se for o caso, porquê? À medida que formos progredindo no argumento, não deixarei de indicar as minhas próprias convicções quanto à natureza do que é justo a esses três níveis, tendo o cuidado de não iludir algumas questões difíceis nem de ocultar algumas perplexidades.

## 1. O que é uma Nação Justa?

Ao problema de saber o que seja uma nação justa, consagrei um livro destinado a fazer um apanhado crítico das principais respostas contemporâneas<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. BADINTER, Elisabeth; BADINTER, Robert – *Condorcet, 1743-179: Un intellectuel en politique*. Paris: Fayard, 1988, p. 172.

<sup>2</sup> PARIJS, Philippe van – *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction a la pratique de la philosophie politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

Alguns anos mais tarde voltei a consagrar ao tema um novo livro<sup>3</sup>, o qual apresenta e defende, contra múltiplas objecções, a resposta que eu mesmo aí dou. Aqui, contentar-me-ei apenas com delinear, de forma rápida, as grandes linhas que servirão de ponto de referência para o tratamento das duas outras questões. Trata-se de uma resposta que consiste em articular, de uma maneira precisa, quatro convicções fortes no que respeita àquilo que a justiça exige entre os membros de uma mesma sociedade.

### Quatro convicções

Em primeiro lugar, é necessário que aquilo que a justiça exige seja formulado de uma maneira neutra, *imparcial* em relação à diversidade das concepções da vida boa, presentes nas nossas sociedades pluralistas. Não é questão, por exemplo, de querer favorecer a existência da pessoa piedosa mais do que a do gozador da vida ou a do escravo de trabalho (ou o inverso). Não se trata de favorecer mais a formação de casais heterossexuais do que homossexuais (ou o inverso). Não é questão de favorecer a assistência a um concerto dado por uma orquestra sinfónica mais do que a assistência a um festival de música *tecno* (ou o inverso). Esta primeira convicção, por outros termos, quer simplesmente afirmar a necessidade de se tomar verdadeiramente a sério o pluralismo das nossas sociedades, em lugar de se apoiar, como o faziam as concepções “pré-modernas” da justiça, sobre uma concepção previamente determinada do que seja uma vida humana plenamente realizada, a qual instituições justas teriam necessariamente por função promover e recompensar. O desafio das teorias da justiça *modernas*, ou (neste sentido) *liberais*, é, de alguma maneira, fazer ética sem fazer moral, pronunciar-se sobre o que são as instituições sociais justas sem com isso ter de se adiantar sobre o que seja bom ou mau para a vida de uma pessoa.

Em segundo lugar, considero que toda e qualquer concepção de justiça aceitável tem de ser *igualitária* no sentido de que deve exprimir uma forma de *solidariedade material* entre todos os membros da sociedade em causa, cujos interesses devem ser tomados em conta de maneira igual. Ao nível fundamental, portanto, a justiça não é uma questão de justiça comutativa, ou de equidade nas mudanças, nas transacções, na cooperação entre os membros de uma dada sociedade. Não é tampouco uma questão de optimização colectiva, entendida como a produção de efeitos globalmente eficazes para o interesse geral. Não é, ao nível mais fundamental de todos, um trabalho de recompensa adequada do mérito, do esforço, da virtude. Para poder exprimir esta solidariedade material, deve tratar-se de uma distribuição “igualitária” – num sen-

<sup>3</sup> PARIJS, Philippe van – *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1995.

tido ainda a precisar – de qualquer coisa – também ainda a determinar – que descreve ou afecta a sorte material de cada um.

A minha terceira e quarta convicções determinam a natureza daquilo que se trata de igualizar e o sentido em que se trata de o fazer. Em terceiro lugar, com efeito, a igualdade para que apela a justiça não leva directamente aos resultados atingidos por cada um mas às *possibilidades* oferecidas a cada um. Ela não diz respeito ao lucro, ao nível de bem-estar, ao prestígio, ao reconhecimento, à influência, ao poder, mas às probabilidades, às oportunidades, às dotações. Ela diz respeito ao que a cada um é dado, não ao que cada um disso faz. Mesmo uma igualização plena das possibilidades seria, evidentemente, compatível com desigualdades maiores nos resultados. Mas atenção: a preocupação com uma tal igualização não implica somente uma forte presunção contra toda a limitação da mobilidade geográfica, contra toda a forma de discriminação racial, sexual, religiosa, linguística no acesso à educação, à habitação ou ao emprego. Ela implica também que nos empenhemos em neutralizar o impacto sobre as possibilidades de cada um relacionadas com a origem familiar e social, bem como com os talentos ou limitações devidos aos próprios genes ou aos acidentes da vida.

Em quarto lugar, a repartição equitativa dessas possibilidades não é uma repartição estritamente igual, nem mesmo tão igual como duravelmente possível. É uma repartição segundo um critério de *maximin* sustentável. O que é o *maximin*? É a maximização do *minimum*. Mas então em que é que o *maximin* pode diferir da igualdade? Imagine que está a partir um bolo. Mesmo com os mais precisos instrumentos de medidas, é impossível fazer melhor, segundo o critério do *maximin*, do que dar a cada um uma porção idêntica do bolo. Porquê então insistir na diferença entre o *maximin* e a igualdade? Simplesmente porque esse enorme bolo que é um produto nacional não é feito de uma vez por todas. Trata-se de um bolo a ser incessantemente refeito. Além disso, a antecipação do modo como o mesmo há-de ser distribuído, por exemplo de maneira igual ou, pelo contrário, de acordo com o contributo de cada um, tem todas as probabilidades de afectar o tamanho do bolo. A esta luz, podemos, pois, compreender que a justiça não exige igualização das porções, por mais pequenas que sejam; nem que, no outro extremo, ela exige a maximização sustentável do tamanho global do bolo, por mais desigual que seja a repartição do mesmo. Por outras palavras, as desigualdades podem ser justas, mas somente na condição de que elas contribuam para melhorar a sorte dos menos favorecidos.

### A família liberal igualitária

Estas quatro convicções podem ser respectivamente interpretadas como exigindo que se tome em conta, numa concepção coerente e plausível da justiça, 1. a neutralidade, 2. a igualdade, 3. a responsabilidade, e 4. a eficácia.

O que será então da liberdade? Ela é um valor distinto da justiça, potencialmente em conflito com ela no sentido em que, em certas circunstâncias, mais justiça significa menos liberdade e inversamente? De forma nenhuma. Na concepção que acaba de ser delineada, a justiça não é senão a distribuição equitativa da liberdade, entendida como a possibilidade real – e não somente de direito – de realizar a própria concepção do que seja a vida boa, seja ela qual for, e não uma concepção particular que a sociedade possa julgar superior às outras.

A conjunção destas quatro convicções pode ser encontrada, ainda que com diferentes linguagens e acentos distintos, na concepção da justiça social de um certo número de grandes pensadores políticos contemporâneos, tais como o americano John Rawls (1971-2001), já citado, professor emérito de Harvard e verdadeiro pai fundador da filosofia política contemporânea, Gerald A. Cohen, pai fundador do “marxismo analítico” e titular da cátedra de filosofia política de Oxford<sup>4</sup>, ou ainda o indiano Amartya Sen, prémio Nobel de economia, presidente do *Trinity College*, de Cambridge<sup>5</sup>. As teorias propostas, entre outros, por estes autores, formam o que é conveniente chamar de concepções liberais-igualitárias da justiça. Elas não são *liberais* no sentido em que optariam *a priori* pela economia de mercado, pois elas são *a priori* compatíveis com o socialismo. Não são *igualitárias* no sentido em que erigiriam em ideal a igualdade estrita dos lucros, e ainda menos a distribuição igual da felicidade. Elas são simultaneamente liberais e igualitárias no sentido em que querem articular tolerância e solidariedade, igual respeito pelas escolhas de vida de cada um e igual solicitude pelos seus interesses. É, pois, a esta família que se liga sem ambiguidade a concepção da justiça social que eu próprio defendo.

### Distribuição universal e justiça fiscal

Para além do que as aproxima, essas teorias divergem em pontos que estão longe de ser todos anódinos. Uma questão central para cada uma delas é a da métrica – do método de medida – das possibilidades, sem a qual a ideia de as igualizar, ou de as *maximizar*, não tem sentido. Deste modo, um ponto essencial para a formulação da minha própria teoria tem a ver com o tomar em linha de conta uma ideia formulada, pela primeira vez, em duas variantes significativamente diferentes, por dois Prémios Nobel da Economia, George Akerlof<sup>6</sup> e Joseph Stiglitz<sup>7</sup>. Devidamente generali-

<sup>4</sup> COHEN, Gerald A. – *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

<sup>5</sup> SEN, Amartya Kumar – *Inequality Reexamined*. New York; Cambridge, Mass.: Russell Sage Foundation; Harvard University Press, 1992.

<sup>6</sup> AKERLOF, George A. – *An Economic Theorist's Book of Tales: Essays That Entertain the Consequences of New Assumptions in Economic Theory*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984.

<sup>7</sup> STIGLITZ, Joseph E. – *Economics of the Public Sector*. New York: W.W. Norton, 1986.

zada, esta ideia tem a ver com a observação de que o mercado do trabalho das nossas economias complexas repousa massivamente na distribuição muito desigual de *dons* aos trabalhadores (e a todo o outro agente económico). Estes dons (interessados) correspondem à parte da remuneração do factor de produção que excede o que seria necessário para conseguir uma quantidade adequada de unidades desse mesmo factor com todas as qualidades requeridas. Combinada com os quatro componentes definidores da aproximação liberal-igualitária, esta ideia leva também, sob certos constrangimentos e mediante um certo número de matizes, a justificar uma distribuição universal – um rendimento incondicional ao longo de toda a existência – ao nível mais elevado de financiamento sustentável mediante uma taxação previsível<sup>8</sup>.

Mas que a redistribuição tome ou não a forma de uma alocação universal, é claro que todas as teorias liberais-igualitárias da justiça implicam que hoje, mais que nunca, se considerações de eficácia podem justificar uma preferência pelo capitalismo contra o socialismo – pela propriedade privada, antes que pública do essencial dos meios de produção –, a opção pela versão mais justa do capitalismo implica a aceitação de um nível muito elevado de redistribuição fiscal e parafiscal –, sendo que, pelo contrário, a versão mais justa do socialismo, tendo uma intervenção directa sobre a formação dos rendimentos primários, é bem menos tributária. Efectivamente, num contexto económico que vê a desigualdade dos lucros primários aumentar em razão da evolução tecnológica e da abertura crescente dos mercados, num contexto sociológico que vê a principal instituição redistribuidora da história da humanidade – a família – perder a sua amplidão e a sua força, é claro que a fiscalidade é mais importante que nunca para efectuar uma redistribuição que tenha qualquer possibilidade de se aproximar do *maximin*, mesmo tendo plenamente em conta o impacto sobre o estímulo ao trabalho e à poupança, à formação e ao investimento. Numa perspectiva liberal-igualitária, escolher o capitalismo, é, pois, escolher a taxação, e mesmo, no contexto que é o nosso, uma taxação incessantemente crescente, não para engordar um Estado cada vez mais totalitário, mas, pelo contrário, para assegurar um máximo de liberdade real para todos.

Pelo menos, aí teríamos uma evidência caso não se devesse também ter em conta o facto de que num contexto de mobilidade transnacional crescente dos factores de produção, das empresas e dos produtos, uma redistribuição generosa à escala de uma nação tende a produzir um impacto de tal modo importante sobre a situação fiscal doméstica como

---

<sup>8</sup> PARIJS, Philippe van – *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 1995, cap. 4.

se ela operasse num contexto essencialmente autárquico, tão importante que aqueles mesmos que são supostos dela beneficiar – as classes mais desfavorecidas – acabariam por sofrer. Com efeito, numa economia globalizada, transnacionalizada, uma riqueza crescente das nações pode ir inelutavelmente a par com uma pobreza crescente dos Estados, e em particular com uma indigência crescente daquela parte das actividades dos Estados mais importante para a redistribuição. Numa perspectiva de *maximin* sustentável, um apelo a uma modéstia redistributiva sem cessar reforçada pode reivindicar para si não apenas o desejo de lucro e de crescimento, mas também a própria justiça. Essa é uma das razões – não a única – pelas quais é hoje mais urgente que nunca não somente pôr-se a questão de saber o que é uma nação justa, mas também a de saber o que seja um mundo justo.

## 2. O que é uma Empresa Justa?

### A justiça como *micro-maximin*

Antes de passar à questão “macrocósmica” da justiça mundial, detenhamo-nos um instante para saber o que seja uma questão “microcósmica” – quer se trate de uma empresa capitalista ou de uma empresa com finalidade não-lucrativa como seja uma universidade ou um hospital público.

Para determinar o que a justiça requer a este nível, podem simplesmente transferir-se os princípios que acabam de ser esboçados ao nível de uma sociedade no seu conjunto? Que seria uma empresa que se conforma com o *maximin*? Uma empresa que não vende os seus produtos senão aos mais pobres, ou seja, que simplesmente os dá aos pobres? Uma empresa que contrata a pessoa com menos facilidade de encontrar trabalho noutro lugar, e, portanto, com muitas probabilidades de ser a menos apropriada? Que seria uma universidade que se conformasse ao *maximin*? Uma universidade que reserva os seus melhores diplomas para os que têm a grande desvantagem de serem os menos dotados, as suas melhores notas para os que necessitam delas? Não é precisa grande reflexão para se cair na conta de que uma tal extrapolação não se aguenta.

Porque não? Fundamentalmente porque uma empresa não é precisamente um microcosmo da sociedade no seu conjunto, mas uma organização especializada: empresa industrial ou comercial, escola ou hospital, caixa de aforro ou universidade. E o que deve guiar o seu funcionamento, o que justifica a sua mesma existência, não decorre directamente de uma exigência de justiça, mas está localizado na eficácia com que ela desempenha a sua missão, no quadro de uma configuração complexa de instituições interconectadas que deve, ela, para ser justa, assegurar de forma durável aos mais desfavorecidos uma sorte



melhor do que aquela que teriam em toda e qualquer outra configuração possível. Não é, portanto, absurdo falar de uma empresa justa, de qualificar de justo ou injusto o funcionamento ou o comportamento de uma empresa.

### **A justiça da Empresa como conformidade com as leis justas**

Efectivamente, supondo-se definido o quadro institucional de uma sociedade justa, uma empresa justa pode ser compreendida simplesmente como uma empresa que se conforma com as leis de uma tal sociedade, à sua legislação fiscal, à sua legislação ambiental, às condições impostas às empresas em matéria de despedimento, de recrutamento, etc. O despedimento de alguém que faz bem o seu trabalho não é necessariamente injusto? Não, na perspectiva aqui defendida: um despedimento é justo se se faz segundo as regras que podem ultimamente justificar-se, ao nível da sociedade no seu conjunto, pela maximização sustentável da situação dos mais desfavorecidos, tendo nomeadamente em conta o impacto, sobre o dinamismo da economia, de uma concorrência por vezes muito cruel, de reestruturações por vezes muito dolorosas; tendo em conta também a presença de instituições de segurança social, de formação, etc., que não deixam imediatamente sem recursos as vítimas dos despedimentos.

Mas qual será o caso se as leis não forem plenamente justas? Na verdade, não é isso que torna absurda esta noção de empresa justa. Contudo, ela deverá ser reformulada em consequência disso. Uma empresa justa seria, então, uma empresa que se conforma com aquilo que seriam as leis se elas fossem justas. Pode muito bem ser que, num tal contexto, nenhuma empresa justa seria viável. Por exemplo, como respeitar de forma viável o ambiente se todos os concorrentes se riem disso? Como será viável pagar impostos destinados à educação e à saúde de todos caso ninguém seja forçado a fazê-lo? Como recusar contribuir para a campanha de um candidato à presidência americana se toda a concorrência o faz? O facto de estarmos muito longe de uma harmonia pré-estabelecida entre ética rentabilidade máxima não impede que se faça, de forma viável, o que seja mais justo. Mas isso força-nos a reflectir sobre o que melhor possa contribuir para aproximar do justo o economicamente viável, ou mesmo a optimização económica, nas situações em que o quadro legal possa ser considerado deficiente.

Semelhante deficiência não tem apenas a ver com circunstâncias extremas – congolosas, por exemplo –, em que o estado de direito se desmoronou (ou nunca se desligou verdadeiramente de costumes tradicionais): as leis adoptadas por órgãos de legitimidade duvidosa não são senão textos obsoletos de que existem poucos exemplares pouco difundidos, desconhecidos de (e incompreensíveis para) a maior parte daqueles que se supõe a eles terem de se conformar ou de os fazer respeitar, e mesmo que fossem conhecidos e cumpridos, são pouco susceptíveis de ser apli-



cados de maneira rigorosa pelos magistrados, inspectores ou polícias cuja principal fonte de lucro são precisamente os favores que têm o poder de conceder. Mesmo em circunstâncias bem mais favoráveis, a lentidão e o peso do processo legislativo democrático é tal que as leis estão muitas vezes atrasadas em relação aos novos desafios que a evolução tecnológica e social gera e devem, além disso, muitas vezes, deixar persistir uma permissão considerável no tocante àquilo mesmo que elas ordenam ou proíbem.

Em semelhante contexto, é mais importante que nunca tentar aproximar o comportamento das empresas daquilo que a justiça requer por outras vias que não a elaboração e a operacionalização de leis. Ora, em razão da conjunção de diversas tendências largamente independentes uma da outra, a possibilidade de um mecanismo alternativo poderoso de convergência entre o justificável e o rentável foi gradualmente ganhando forma. As principais tendências pertinentes são: 1. a criação e o desenvolvimento de associações de consumidores éticos e, sobretudo, de fundos de investimento éticos penalizando ou gratificando as empresas em função do que se percebe ser a sua conformidade a critérios que vão para além do respeito pela legalidade efectivamente controlável pelas autoridades das zonas em que operam; 2. o desenvolvimento e o impacto sobre os *media* de uma rede transnacional de ONGs capazes de alertar eficazmente a opinião pública dos países ricos (em termos de capacidade de consumo e de investimento) sobre práticas ou cumplicidades julgadas eticamente problemáticas; 3. a sensibilidade acrescida da direcção das empresas à cotação das acções, a qual, pelo jogo das antecipações, reage bem mais rapidamente que o volume de negócios ou os lucros a uma deterioração da imagem da empresa nos *media*; 4. o desenvolvimento da internet, o qual permite gradualmente satisfazer bem mais eficazmente e a um custo massivamente reduzido a exigência de “transparência” necessária a uma aplicação fiável de critérios “éticos”.

O resultado da conjunção destas diferentes tendências é que as grandes empresas já não podem impunemente tentar implantar-se nas regiões do mundo cujo quadro legal é, de facto, mais permissivo; que é do seu próprio interesse dar prova de uma forma de vigilância ética a respeito dos seus próprios fornecedores e parceiros; que os seus dirigentes devem consagrar uma parte cada vez maior do seu tempo a explicar e a justificar a maneira como elas funcionam e se comportam; que, de uma forma que é fundamentalmente análoga ao que se passa no quadro das assembleias democráticas, semelhante retórica, certamente por vezes puramente cosmética, ou mesmo hipócrita, em a longo prazo uma influência significativa sobre as práticas efectivas (é mais destruidor, para a imagem de uma empresa, o ser apanhada em flagrante delito quando nega com ênfase do que quando se cala); e que aqueles que, no seio das empresas, se preocupam com a ética – dirigentes magnânimos ou

*whistleblowers* em potência a todos os escalões –, podem doravante fazer valer de maneira convincente, no seio mesmo da empresa, que é do interesse desta fazer o que é justo, bem para além do respeito controlável da lei.

### **A justiça como respeito dos compromissos e coerência com as finalidades**

Na interpretação proposta até aqui do que seja uma empresa justa, uma referência essencial é feita às leis (efectivas ou virtuais) de uma sociedade justa. Mas não haverá casos em que se deva falar de comportamento justo ou injusto de uma empresa ou dos seus responsáveis, sem que se trate do respeito ou da violação dos termos de uma lei? A justiça ou a injustiça não poderá, por vezes, consistir em respeitar ou violar os termos explícitos de um contrato em que se consentiu livremente ou nas expectativas tácitas legítimas por parte dos trabalhadores, clientes, fornecedores, etc.? Não estará aqui em causa uma noção distinta de empresa justa como sendo uma empresa que honra os seus compromissos, sendo considerada injusta aquela empresa que transgride o princípio *Pacta sunt servanda*? Não é bem assim: aqui trata-se de um caso particular de respeito pelas leis justas ou do que seriam leis justas, apenas porque uma sociedade justa, uma sociedade que se conforma com o *maximin* tem boas razões para exigir o cumprimento dos compromissos assumidos, sejam eles contratuais ou não.

Que pensar então da atribuição desigual de promoções, de sanções, de vantagens ou desvantagens, de licenças ou de solicitações suplementares, dos mais variados favores ou desfavores? Intuitivamente, parece fundado o qualificar uma tal atribuição de injusta se ela se faz quer de maneira arbitrária, caprichosa, incoerente, quer segundo uma coerência que se não pode justificar pela finalidade da empresa, nem directamente em relação às exigências funcionais das tarefas de cada um, nem indirectamente em termos de estímulos. Uma empresa justa, por contraste, seria uma empresa em que os responsáveis distribuem desigualmente as vantagens na medida em que isso serve a finalidade legítima da organização, na ocorrência, por exemplo, satisfazer da melhor forma possível a procura desperdiçando o mínimo possível de recursos. A injustiça seria então, simultaneamente, de forma directa, um desperdício do ponto de vista desta finalidade, e, de forma indirecta, uma maneira de prejudicar esta finalidade criando conflitos e ressentimentos que decisões ou políticas imparciais podem simplesmente evitar. Mas também aqui, se a justiça exige indiscutivelmente mais que o simples respeito pelas leis de uma sociedade justa, ela não está menos dependente da definição do que seja uma sociedade justa, única capaz de determinar o que seja uma finalidade legítima para uma organização particular.

Em suma, se uma empresa justa não pode ser definida por princípios que seriam o simples decalque daqueles que definem uma sociedade justa, ela tampouco pode ser definida sem uma referência essencial àquilo que constitui uma sociedade justa, dado que uma empresa justa é uma empresa que se conforma às leis justas (ou ao que as leis seriam se fossem justas), ou ainda uma empresa que entre os seus membros não faz distinções para além daquelas que se justifiquem nos termos da função que lhe é dada no quadro de uma nação justa. Mas na era da mundialização, esta referência à nação justa para pensar a empresa justa não estará fora de moda? Passo, por isso, sem mais, à minha terceira e última questão: o que é um mundo justo?

### 3. Que é um Mundo Justo?

#### Justiça mundial e mundialização: Aliança fabulosa?

Como se pode então conceber esta justiça *macrocósmica*? Trata-se de uma relação entre os membros individuais da espécie humana, ou antes entre nações, povos, comunidades que seriam de qualquer forma os equivalentes ao nível mundial daquilo que são os cidadãos a nível nacional?

Entre os que como eu adoptam uma perspectiva liberal-igualitária, a resposta não é unívoca. Assim, ao contrário da maior parte dos que adoptam uma tal perspectiva<sup>9</sup>, John Rawls<sup>10</sup>, pai fundador da expressão contemporânea desta tradição, optou nitidamente, nos escritos dos anos 90, pela segunda interpretação. Se, pela minha parte, a primeira interpretação me pareceu, à primeira vista, mais atraente, é, sem dúvida, antes de tudo, porque enquanto cidadão da União Europeia e mais ainda enquanto Belga, não posso senão estar intensamente consciente do carácter historicamente contingente e institucionalmente maleável daquilo que se chama *povo* ou *nação*. Antes de terminar, voltarei ao que pode ser dito para defender uma concepção da justiça mundial como justiça entre povos. Começamos, porém, por explorar o que implica ou implicaria a simples extensão a toda a humanidade da concepção liberal-igualitária da justiça entre cidadãos de uma nação como a acima esboçada, o *maximin* sustentável das possibilidades. Um olhar ainda que furtivo sobre o estado do planeta sugere-nos o quanto estamos longe da meta.

<sup>9</sup> BEITZ, Charles R. – *Political Theory and International Relations*. With a new afterword by the author. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999; SEN, Amartya K. – “Global Justice: Beyond International Equity”. In: KAUL, Inge; GRUNBERG, Isabelle; STERN, Marc A. (ed.) – *Global Public Goods*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 116-125; BARRY, Brian M. – *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.

<sup>10</sup> RAWLS, John – “The Law of Peoples”. In: *Critical Inquiry*. 20 (1993), pp. 36-68; ID. – *The Law of Peoples*. With, “The idea of public reason revisited”. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

Consideremos, por exemplo, a liberdade de movimento, instrumento por excelência e, sem dúvida, condição *sine qua non* de uma igualdade substancial das possibilidades. Se, à escala das nações, estamos próximos, à escala do mundo, em compensação, estamos manifestamente muito afastados do objectivo. Alguns, de entre os quais também nós fazemos parte, podem circular e instalar-se praticamente sem entrave em todo o planeta, mas a maior parte da população mundial está, de facto, presa, confinada ao seu território nacional, como os servos da idade média o estavam à sua terra. E os que têm a ousadia de transpor as fronteiras que o *Antigo Regime* planetário lhes determina encontram-se em muitos casos lastimavelmente encarcerados ou reprimidos.

Junto a este pesado entrave ao livre movimento, a vertiginosa desigualdade de riqueza entre os países do mundo conduz a que, no mundo que é hoje o nosso, a cidadania, a pertença às diferentes nações, seja um factor de desigualdade de bem-estar, desigualdade de possibilidades, sem dúvida bem mais potente que a herança material, o sexo, a raça, ou mesmo os talentos, pelo simples facto de que é esta cidadania que determina o acesso a mercados do emprego distintos, a possibilidades distintas de formação, a sistemas muito desiguais de direitos sociais.

Que exige a justiça mundial? A descrição muito sumária da situação presente que acabo de fazer sugere de imediato uma dupla resposta. Primeiramente, há que abrir as barreiras. Há que dar a cada cidadão do mundo a liberdade de movimento que é hoje o privilégio dos seus aristocratas. Ao mesmo tempo, nomeadamente em ordem a evitar a barafunda total, há que encorajar o capital a ir ao encontro, o mais depressa possível, do trabalho, em vez de deixar que o trabalho se mova em direcção ao capital. Por outras palavras, há que encorajar a migração de capital do Norte para o Sul; há que encorajar as deslocalizações (não adianta tapar os olhos) e, por isso, já se vê, há que abrir os mercados do Norte a todos os produtos do Sul, pois só esta abertura permitirá ao Sul constituir os seus próprios excedentes que depois poderá reinvestir e, desse modo, atrair os investidores do Norte. Ainda por outras palavras, para realizar a justiça mundial e permitir em prazos não muito longos a livre circulação para todos, devemos jogar sem hesitação a carta da mundialização do comércio e do investimento, a qual deveria levar a uma transferência do Norte para o Sul de recursos de tal modo gigantescos que a ajuda ao desenvolvimento por parte dos países ricos não deveria senão parecer feita de pequenos óbolos.

Aos países pobres já não deveria bastar dizer: “Mostrai-nos o olhar esfomeado dos vossos filhos e estendei a mão para que possamos fazer a nossa generosa esmola”. Pelo contrário, o discurso deveria ser o seguinte: “Ajudai-vos a vós próprios e a mundialização vos ajudará! Regulai os vossos

conflitos étnicos. Fazei reinar o estado de direito. Estancai a corrupção. Fazei funcionar as vossas escolas, e o cheiro do lucro trará à vossa porta os capitalistas de toda a Terra”. Nesta perspectiva, não se trata apenas da eficiência económica global, mas também da justiça mundial quando se quer proibir de forma universal o protecçãoismo explícito ou implícito, frequentemente reclamado em uníssono pelos capitalistas e pelos trabalhadores dos países ricos. É, pois, em nome da justiça mundial que se trata de impor a disciplina do livre-comércio e da não discriminação.

Para realizar a justiça mundial como *maximin* sustentável das possibilidades para todos os cidadãos do mundo, bastaria deixar a mundialização acontecer, desencadeá-la, deixar livre curso a esta mobilidade de pessoas, de mercadorias, de capital, que permitirá a igualização das possibilidades em todas as nações do mundo, deixando a cada nação o cuidado de *maximizar* as respectivas possibilidades. Há, pois, algo de profundamente verdadeiro nesta imagem de uma harmoniosa e fabulosa aliança entre mundialização e justiça mundial. Contudo, faltam aqui ainda alguns elementos cruciais os quais, caso não sejam tidos em conta, têm o potencial de transformar esta fabulosa aliança numa trágica contradição, numa luta de morte em que a justiça acabará por ser a principal sacrificada. Passamos agora a evocar, ainda que esquematicamente, três desses elementos, em ordem crescente de importância.

### **Três bemóis: Travão demográfico, concentração dos cérebros, concorrência dos Estados**

Liberdade de movimento para todos e não só para os cidadãos privilegiados das fortalezas? Muito bem, mas enquanto certas partes do mundo não tiverem realizado definitivamente a sua transição demográfica, isso significa abrir a possibilidade a esses países de despejar os seus excedentes demográficos por toda a Terra e, por conseguinte, uma desresponsabilização dos governos em matéria demográfica, ou pelo menos um menor estímulo àqueles que detêm, pelo menos formalmente, os meios para o fazer, a refrear rapidamente o crescimento demográfico nacional, e consequentemente também mundial. Acontece que o *maximin* exigido pela justiça mundial é um *maximin* sustentável, o qual pode ser facilmente comprometido por um crescimento demográfico desenfreado. Ou seja, o movimento de pessoas não poderá ser universalmente liberalizado até que a transição demográfica – isto é, o ajustamento por baixo da taxa de natalidade ao aumento da esperança de vida – tenha ela própria sido universalizada e não apresente mais um risco sério de se desfazer.

O movimento de capitais do Norte para o Sul (fortemente encorajado pela possibilidade de o Sul vender ao Norte) não produz, evidentemente, de modo uniforme efeitos positivos. É necessário enquadrá-lo mediante

todo um conjunto de normas, mediante uma legislação que impeça o capital do Norte em busca de lucros rápidos e fáceis de causar graves danos à saúde e ao ambiente das populações locais. Globalmente, porém, é razoável conceder aos partidários da livre circulação de capitais e mercadorias que a tendência do capital a deslocar-se para os locais onde o trabalho é mais barato haverá de conduzir senão necessariamente a uma redução das desigualdades entre as nações, pelo menos a um estado de coisas em que serão menos pobres de forma durável aqueles países mais pobres que forem capazes de controlar os seus conflitos étnicos, de marginalizar a corrupção. Por outras palavras, a mundialização, ou seja, a abolição de entraves à livre circulação de bens e capital, trará consigo, nesta perspectiva, um recrudescimento da tendência “igualitária” inerente ao capitalismo.

Atenção, porém, pois esta tendência pode ser facilmente contrariada, afrouxada, ou até mesmo derrubada, por virtude de uma tendência em sentido contrário de que há boas razões para pensar que, numa economia baseada no conhecimento, ela terá tendência a fazer-se sentir de forma cada vez mais dura. Uma parte daquilo que está subentendido nesta tendência contrária pode ser analisada em termos de *exterioridades de concentração*, ou seja, de forma aproximada, nos termos do princípio segundo o qual a produtividade de um factor de produção cresce, em vez de diminuir, ao ser geograficamente concentrada. Para ilustrar o fenómeno com um exemplo extremo, mas simbólico da nova economia: a produtividade de desenhadores de *chips* electrónicos é consideravelmente favorecida pela possibilidade de interacção com outras pessoas cuja competência seja directamente complementar da sua, e o capital que eles representam, em vez de se disseminar pelo planeta, tende a aglomerar-se aí onde ele está já bem presente. Naturalmente, é muito difícil avaliar a importância dessas exterioridades de concentração e ainda mais prever o seu crescimento futuro. Mas é claro que quanto mais importantes elas são, menos se pode contar com uma tendência espontânea, apenas por virtude da busca do lucro, a uma igualização da riqueza por cabeça das nações.

De forma mais geral, podemos dizer que mediante o deslocamento selectivo de capital humano, pelo contrário, se corre o risco de assistir a um empobrecimento das nações pobres pelo êxodo do seu capital humano para os países ricos, uma autêntica pilhagem da matéria cinzenta dos países pobres tão massiva e devastadora quanto a exploração das suas matérias primas, nomeadamente na medida em que ela priva os Estados dos países mais pobres de uma parte importante das competências e das vontades indispensáveis para criar as condições políticas e administrativas para poder beneficiar do potencial inerente à mundialização.

De passagem, notemos também que esse risco é tanto maior quanto o inglês se espalha inexoravelmente, irreversivelmente como *língua franca* mundial, o que torna os trabalhadores altamente qualificados e as suas famílias cada vez mais móveis, e em particular cada vez mais susceptíveis de ir adquirir uma formação complementar e trabalhar nos países de língua inglesa. Este fenómeno começa a ser revelado por numerosos indicadores estatísticos, por exemplo o facto de que para 9.000 estudantes britânicos que vêm estudar cada ano para os países da parte continental da União Europeia 90.000 estudantes desses países vão estudar para o Reino Unido, ou o facto de que um terço dos médicos britânicos não nasceram na Grã-Bretanha, ou ainda o facto de que 300 a 400 mil engenheiros informáticos formados na Índia trabalham hoje nos Estados Unidos<sup>11</sup>.

Em relação ao terceiro elemento, sem dúvida o mais devastador, já fizemos alusão ao passar da justiça nacional para a justiça mundial. Suponhamos que o primeiro problema não se põe, ou seja, que a demografia mundial se mantém estável e que a livre circulação não se traduz num sobrepovoamento, factor que seria fatal para um *maximin* sustentável. Suponhamos também que o segundo problema não se põe e que os efeitos do movimento de capital do Norte para o Sul não são sobrecompensados por uma hemorragia de capital humano do Sul para o Norte. Na verdade, se pudéssemos supor isso, poder-se-ia também supor que a situação material média dos cidadãos das nações mais pobres melhoraria de forma durável mediante os efeitos da mundialização. Isso, porém, não seria ainda suficiente do ponto de vista da justiça mundial como *maximin* sustentável. Porquê?

Precisamente porque o *maximin* que define a justiça mundial é um *maximin* sustentável das pessoas, e não das nações. Ora a mobilidade transnacional generalizada que, de acordo com as hipóteses mais favoráveis que fazemos, traz consigo uma melhoria durável da situação das nações mais desfavorecidas, corrói ao mesmo tempo a capacidade de cada nação assegurar uma repartição da riqueza que seja favorável em relação aos seus cidadãos mais desfavorecidos. Com efeito, o próprio facto de que o consumo, o capital, as qualificações podem hoje deslocalizar-se mais facilmente do que nunca, limita, sem mais, a capacidade das nações gerirem a sua própria riqueza de modo a assegurar que todos os seus cidadãos tenham acesso à educação, aos cuidados de saúde, a um nível de vida decente. Com efeito, a partir do momento em que um determinado Estado implique de forma mais sensível

<sup>11</sup> Para um aprofundamento deste argumento, veja-se PARIJS, Philippe van – “The Ground Floor of the World: On the Socio-Economic Consequences of Linguistic Globalisation”. In: *International Political Science Review*. 21 (2000), n. 2, pp. 217-233. Veja-se também SWAAN, Abram de – *Words of the World: The Global Language System*. Cambridge; Malden, Mass.: Polity, 2001; OECD – *International Mobility of the Highly Skilled*. Paris: Organisation for Economic Co-operation and Development, 2002.



que noutros lugares com o capital privado, logo o capital entra em dinâmica de deslocalização. Mais ainda, à medida que os obstáculos administrativos e linguísticos se reduzem, a tendência é a de que o capital humano faça exactamente o mesmo. Com isso, conseqüentemente, os Estados passam a não ter outra opção senão a de se entregarem a uma concorrência fiscal e social, por baixo, facto que não pode deixar de ter um impacto desastroso, em cada um deles, no que se refere à situação dos mais desfavorecidos, tanto de hoje como de amanhã.

Que fazer, então, num contexto assim inédito que melhora a situação económica média nos países mais pobres e ao mesmo tempo debilita o conjunto dos Estados? Será que temos de nos resignar à trajectória assim esboçada? Será que temos de nos reconciliar com este percurso da história convencendo-nos de que, no final de contas, a justiça não exige mais do que a maximização do *minimum* possível, de modo que se o maior *minimum* possível começa a diminuir, então não só a prudência, mas também a justiça, residiriam na resignação? De facto, muito pelo contrário, pois nem a justiça nem a prudência se conformam com a resignação, já que o campo deste possível pode ser sensivelmente modificado mediante a activação vigorosa e resoluta de duas estratégias que, apesar de em certa medida estarem em tensão uma com a outra, devem ser articuladas uma com a outra.

### **Duas estratégias: Estado mundial e patriotismo**

A primeira estratégia consiste na globalização do poder político, e em particular de um poder político susceptível de afectar a distribuição dos recursos à escala mundial. Efectivamente, quanto mais a redistribuição opera a um nível centralizado, mais e melhor se pode verificar a redistribuição entre nações ricas e nações pobres; além disso, quanto mais isso acontecer menos as nações serão impelidas a entrar num processo de concorrência fiscal para atrair ou conservar as porções melhores dos seus trunfos fiscais, pois aquilo que é colectado num território nacional particular não será de vantagem integral e exclusiva para a população desse território. (Um governo tem menos hipóteses de ceder a quem ameaça partir caso continue a tirar vantagem da sua actividade uma vez que tenha partido e na medida em que não seja o único a tirar vantagem enquanto o mesmo permanecer no seu território).

Em ordem a realizar, progredindo pouco a pouco, esta estratégia, pode-se, ou melhor, deve-se percorrer dois caminhos. Em primeiro lugar trata-se de esboçar uma redistribuição da riqueza a nível mundial. Por exemplo, tomemos em consideração a distribuição de licenças de poluição negociáveis. A fórmula das licenças negociáveis permite em princípio conciliar equidade e eficácia. Mas para que se faça justiça, ou ao menos para que ela aproveite a ocasião para se fazer um pouco, esta repartição deve ocorrer entre as nações do mundo em função da sua população, e não em função do seu nível actual de polui-

ção. Obviamente, daí resultaria, a nível global, uma importante redistribuição a favor dos países mais pobres, e, por conseguinte, menos consumidores de energia, e isso não por benevolência ou por caridade, mas por simples respeito dos seus direitos iguais aos recursos da atmosfera. Em segundo lugar, trata-se de criar, alargar e reforçar – muito particularmente na sua dimensão distributiva – entidades plurinacionais do tipo da União Europeia. Tais entidades não estão certamente imunizados contra toda a mobilidade transnacional dos fundos fiscais, mas estão-no, em todo o caso, bem mais do que pequenos Estados como a Bélgica ou Portugal e *a fortiori* sub-Estados fiscalmente autónomos como é o caso das regiões belgas, cuja autonomia foi recentemente reforçada<sup>12</sup>.

A segunda estratégia consiste numa reabilitação do patriotismo, não exactamente a todos os níveis nem por todos os meios, mas, em todo o caso, a todos os níveis de poder dispondo de uma capacidade redistributiva importante e por todos os meios que não prejudiquem o objectivo último de justiça como *maximin* sustentável. Com efeito, está certamente bem esperar pela chegada de uma redistribuição mundial; melhor ainda seria nela trabalhar por uma ou outra via acima esboçadas. Não nos devemos, porém, deixar iludir: um tal processo vai ser muito demorado. Entretanto, o essencial das competências redistributivas situa-se a um nível bem mais descentralizado e está, por conseguinte, submetido à ameaça credível de deslocalização do capital e do capital humano nacionais para lugares onde a pressão redistributiva seja menor – a não ser na medida em que aqueles que controlam a alocação desse capital e das suas próprias qualificações não estejam simplesmente à busca do rendimento líquido mais elevado, antes dêem importância significativa ao facto de esse capital estar ancorado num território nacional (ou infra-nacional), e adiram ao projecto desta nação (entidade sub-nacional ou supra-nacional), inclusive em sua dimensão redistributiva: “Evidentemente, os impostos são elevados, a redistribuição é assunto importante, mas este é o meu país, a minha região, o meu continente, e eu fico aqui não apenas apesar, mas também, pelo menos parcialmente, devido a essa alta carga fiscal – e à solidariedade que ela permite realizar”.

Mas será esta estratégia compatível com a primeira? Logicamente, é possível ser ao mesmo tempo um bom patriota (e isso a uma multiplicidade de níveis) e um bom mundialista (ou seja, um adepto da mundialização de uma parte do poder democrático). Mas não é necessário esconder, antes se devem antecipar, as tensões que necessariamente aparecerão, entre as quais a seguinte. Por um lado, as condições políticas de uma redistribuição trans-

<sup>12</sup> Cf. ROLAND, Gérard; VANDEVELDE, Toon; PARIJS, Philippe van – “Autonomie régionale et solidarité: Une alliance durable?”. In: CATTOIR, Ph. et al. – *Autonomie, solidarité et coopération: Quelques enjeux du fédéralisme au 21<sup>e</sup> siècle*. Bruxelles; Louvain-la-Neuve: Bruylant; Academia, 2001, pp. 525-539.

nacional significativa, a nível mundial ou europeu, implicam a existência de uma rede de interacção multiforme, densa, a qual não é possível na ausência de uma língua comum, a qual, inevitavelmente, será o inglês. Por outro lado, a adesão, a afeição a uma *pátria* tenderá a existir e a permanecer quanto mais a língua e, conseqüentemente, a cultura dessa pátria gozarem de uma inquestionável protecção que lhes permita conservar a sua especificidade. Mas será possível reforçar drasticamente o papel da *língua franca* e ao mesmo tempo proteger de forma vigorosa as línguas nacionais? Pensamos que sim. A longo prazo, porém, isso não será fácil em toda a parte, precisamente devido ao fenómeno de migração assimétrica do capital humano acima mencionado, pelo que a difusão da *língua franca* terá tendência a aumentar de dia para dia.

### **Somos todos *Talibans*!**

Acabei de indicar de que modo uma certa forma de patriotismo pode fazer sentido mesmo numa perspectiva última e indissociavelmente universalista e individualista. Por outras palavras, tenho vindo a indicar de que modo a valorização de uma comunidade, da sua cultura, da sua língua se pode justificar como instrumento de realização da justiça como *maximin* sustentável alargado a todos os membros da espécie humana<sup>13</sup>. Antes de concluir, gostaria ainda de indicar de que modo os acontecimentos do 11 de Setembro e as suas sequelas me levaram a perguntar-me se o lugar atribuído às comunidades nacionais e culturais, aos “povos”, na minha concepção de justiça global era adequado, ou se não seria preciso, para lá de todas as considerações, adoptar qualquer coisa que se aproxime mais e melhor do conceito de justiça mundial, entendida como justiça inter-nacional, como justiça entre os povos, acima brevemente evocada e depois sumariamente afastada.

A notícia dos atentados da manhã do dia 11 de Setembro chegou-me quando me estava preparando para fazer uma conferência em Vancouver, de onde, no dia 13, me deveria dirigir a Nova Iorque. Não chegaria mais a Nova Iorque nessa ocasião, tendo antes ficado retido em Vancouver por dez dias, acompanhado no meu estúdio por um aparelho de televisão diante do qual passei mais horas numa semana do que habitualmente passo durante todo um ano. O que aí vi e me fez reflectir de novo sobre a dimensão colectiva da justiça mundial, não foi o que aí tinha uma relação mais explícita ou evidente com o tema. Não foi, por exemplo, o facto de o governador do Estado de Nova Iorque aparecer repetindo garbosamente o que lhe tinha dito um bombeiro voltando cheio de coragem de onde os seus colegas acabavam de perecer:

---

<sup>13</sup> PARIJS, Philippe van – “Rawlsians, Christians and Patriots: Maximin Justice and Individual Ethics”. In: *European Journal of Philosophy*. 1 (1993), n. 3, pp. 309-342; Id. – *Refonder la solidarité*. Paris: Cerf, 1996; Id. – “Hybrid Justice, patriotism and democracy. A selective reply”. In: REEVE, Andrew; WILLIAMS, Andrew (ed.) – *Real Libertarianism Assessed: Political Theory After Van Parijs*. Houndsmills, Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2003.

*What do you think? I'm a New Yorker!* Não foi tampouco ver o decano de uma faculdade de gestão de Atlanta interrogado sobre a resposta adequada a uma eventual queda da Bolsa responder taco-a-taco: *Patriotism! Buy American... Or buy British. We know who our friends are...* Foi sobretudo ver e ouvir um Africano muçulmano encostado ao muro esburacado de um casebre nos arredores de Nairobi e interrogado por um jornalista da BBC sobre o que ele pensava de Osama Ben Laden responder sem sombra de hesitação: *He's a hero!* Porquê?

Uma parte da resposta encontra-se sem dúvida numa sequência da entrevista de Ben Laden anterior ao 11 de Setembro e difundida então por uma cadeia de televisão americana. Aí ele explica o seu combate contra o regime saudita, empanurrado e protegido pelo governo e pelos grupos petrolíferos americanos em contrapartida da exploração, em proveito dos Estados Unidos, de riquezas minerais que poderiam ser utilizadas, diz ele, em proveito de centenas de milhões de muçulmanos pobres. Mas lá não está ainda o essencial da resposta aos porquês desse *He's a hero!* e do que os médias do mundo teriam podido, poderiam ainda, recolher de milhares, ou milhões de outras bocas se elas pudessem, se elas ousassem exprimir-se diante deles. O essencial me parece dever ser antes procurado numa analogia com esta surpreendente afirmação apresentada e defendida numa conferência do politólogo de Stanford David Laitin, conferência essa que eu era precisamente suposto discutir por ocasião da minha reunião anulada em Nova Iorque.

Num *paper* redigido em colaboração com o seu colega de Chicago James Fearon, Laitin parte da constatação de que a maioria das rebeliões violentas contra a autoridade do Estado tem a ver com o facto de que *sons of the soil*, ou seja, desses “filhos do território”, dessas populações autóctones fazendo face a uma migração importante, quer espontânea quer organizada, proveniente de uma parte do Estado etnicamente (e portanto também, em geral, linguisticamente) distinta e tendente a criar uma nova maioria local pouco desejosa de se assimilar (nomeadamente mediante a aprendizagem da língua) à população original<sup>14</sup>. Sob uma forma mais ou menos aguda e com um timing mais ou menos escalonado, bom número de conflitos inter-étnicos que nos são mais familiares – do Euskadi à Irlanda do Norte, da Palestina ao Kosovo, ou mesmo, numa variante ultra-soft, a mudança forçada da Universidade que me emprega e a *guéguerre* das disposições linguísticas na periferia de Bruxelas – são outras tantas ilustrações desta mesma estrutura de base. Os Boeings lançados contra as torres do WTC são, pelo menos em parte, a versão macrocósmica das pedras da Intifada. Trata-se da reacção desesperada de um grupo, de um fragmento de povo, de um pedaço de civilização contra

<sup>14</sup> FEARON, James; LAITIN, David D. – *Sons of the Soil, Immigrants and the State*. Stanford, Cal.: Department of Political Science, 2001.

as ameaças que pesam sobre o seu modo de vida tradicional, sobre uma parte essencial da sua identidade. É uma manifestação de raiva contra uma americanização, uma hegemonização do mundo – geralmente pacífica, mas invariavelmente arrogante – graças à poderosa combinação do maço de dólares e da auriflama *da* civilização.

Esta interpretação suscita pelo menos duas interrogações. Ao nível dos conflitos locais, a pacificação passa, pressupondo que não seja já demasiado tarde, por fórmulas tais como a efectivação de um princípio de territorialidade linguística, plenamente compatível com o livre movimento das pessoas e a livre escolha da língua privada, mas exigindo de todos quantos se instalem num determinado território que tenham a humildade de aprender a respectiva língua. À medida que a mobilidade transnacional se vai paulatinamente tornando numa possibilidade real para todos, é também concebível que similarmente se permita às culturas preservar as suas diferenças, não somente protegendo de forma vigorosa a sua língua ou impondo um estilo arquitectónico, mas também noutros domínios como sejam os hábitos de vestir ou o exercício público da religião. Onde está, porém, o limite? Não será que num mundo “globalizado” não se pode dar a Estados territorialmente definidos a mesma latitude dada às associações voluntárias dentro do Estado nacional? Sem dúvida que não, muito embora a legítima protecção das comunidades culturais territorialmente definidas vá muito para além daquilo que um cosmopolitismo ingénuo lhes concede.

A segunda interrogação é ainda mais fundamental. Se uma protecção das culturas vulneráveis tem a ver com a realização de um mundo justo, será que isso tem a ver com uma razão instrumental, acabada de mencionar, nomeadamente a de que ela facilita os patriotismos, eles próprios requeridos para que seja viável uma solidariedade intra-nacional generosa num mundo que não pôde ainda içar esta solidariedade a nível planetário? Ou será porque, no final de contas, a justiça mundial não é apenas uma questão de repartir os recursos e as possibilidades entre os indivíduos, mas também – como para Rawls<sup>15</sup> – uma questão de respeito entre os povos, de reconhecimento mútuo do seu valor? Não penso, pela minha parte, que falte dar esse salto, que falte dar aos povos, às nações, um papel fundamental, e não somente instrumental, numa ordem mundial justa, mesmo que esta deva estabelecer o direito ao respeito da identidade das pessoas e não somente à repartição equitativa das suas dotações em termos de recursos.

---

<sup>15</sup> RAWLS, John – “The Law of Peoples”. In: *Critical Inquiry*. 20 (1993), pp. 36-68; ID. – *The Law of Peoples*. With, “The idea of public reason revisited”. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.

Por detrás desta dupla interrogação perfila-se, assim, uma convicção a que ainda me falta dar lugar, ao lado das quatro convicções já expressas, de forma a articular uma concepção da justiça que não seja somente pertinente para uma sociedade nacional relativamente homogénea, mas também para o mundo no seu conjunto – bem como para as sociedades plurinacionais. Esta convicção é o que agora, de um modo um pouco provocante, desejaria formular:

Certamente, nós somos todos *Nova-iorquinos*, no sentido em que não temos dificuldade em nos identificar com as vítimas dos atentados e seus familiares. Seja qual for a importância de saber perdoar para poder um dia dar lugar a uma ordem mundial justa, uma tal ordem não poderá, evidentemente, acomodar-se ao massacre impune de milhares de inocentes, muito menos quando ele pretende afirmar a superioridade de uma crença sobre outra.

Naturalmente, também somos todos *Americanos*, no sentido em que também nós estamos entre os que tiram vantagem de uma ordem mundial materialmente injusta, em que se pode considerar ser ela, pelo menos em parte, o alvo dos ataques do 11 de Setembro. Nenhuma ordem mundial justa poderá dispensar-se de uma redistribuição massiva, referente não somente às riquezas fornecidas pela Terra, mas também, mais amplamente, às riquezas produzidas sobre a Terra.

Mas somos também todos *Talibãs*, não certamente no sentido em que aprovaríamos, ou simplesmente toleraríamos, todas as suas práticas, mas no sentido bem mais restrito em que consideramos que o valor de uma cultura, de um estilo de vida, a importância de os preservar, não se confundem com a sua capacidade de sobreviver espontaneamente aos assaltos de um capitalismo mundializado – nem de resto aos assaltos dos mísseis que este financia. Na verdade, nenhuma ordem mundial justa poderá dispensar-se de instituições que protejam melhor do que hoje as culturas tornadas vulneráveis pelo efeito conjugado das diversas facetas da mundialização.

Para que se faça justiça, para que a justiça tenha alguma possibilidade de um dia se fazer, não basta, portanto, muito longe disso, sentir-se *nova-iorquino* e de daí tirar as consequências repressivas. Bem mais importante é ter a honestidade de se reconhecer *Americano* e a audácia de se proclamar *Talibã*, e de daí tirar, em cada caso, as consequências em matéria de solidariedade material, por um lado, e de solidariedade cultural, por outro – sem dissimular que esses dois tipos de solidariedade podem, por vezes, arrastar-nos em direcções opostas. Em igualdade de circunstâncias, uma solidariedade material generosa é efectivamente tanto mais fácil de realizar de forma durável quanto a diversidade cultural, em particular linguística, é fraca, sobretudo quando as culturas e as línguas mais fortes esmagam as mais fracas.

